

## 〈研究ノート〉

### 頼被<sup>ほおかむ</sup>りするマルクス

——『ドイツ・イデオロギー』と『唯物論』の問題——

栗田 廣美

○ このノートは、文学研究の方法的基礎を模索する補助的試みの一つである。この一連の「試み」では、世界と人間、フィクションと「現実」、そして「変革」の問題がキーワードになるだろう。この問題意識の奥には、「なぜ研究するのか」という（我ながら）ナイーブな問いと、さらにナイーブな、「なぜ・いかに生きるか」という（いまさら「言っても恥ずかしい」）問題がある。——だが、ここ二、三十年の研究動向に対する筆者の不満は、まさに、そのナイーブな問いが欠落していることにあった。

○ このノートでは、（遠慮なく）「僕」という一人称を使わせていただく。ここでの問題は、まず、「僕」という研究主体自身に向いて行くからである。「客観性・普遍性」は、その中からこそ、遠望できるだろう。

○ 言うまでもないことだが、例えば『ドイツ・イデオロギー』という（マルクスとエンゲルスの）作品を、僕は「作品」として扱う。

「僕」と『ドイツ・イデオロギー』との関係は、（僕の側の）最も基本的なところでは、僕と『若きウエルテルの悩み』、僕と『有島日記』、僕と『男はつらいよ』の関係と、何も変わることはない。

## 《序》 なんとラディカルな

は、とんでもなく凄惨な人間なのだ。……そういう驚きを大切にしたい。

「共産主義」のイメージは、驚くほど「ラディカル」と言えばラディカル、「荒唐無稽」とさえ言いたくなるほどの、ラディカルさだ。考えてみれば、「オレは共産主義者だ！」などと宣言する人間

——『ドイツ・イデオロギー』という愉快な作品に、可能な限り「予備知識」を捨てて向かってみよう。

「共産主義」をイメージするマルクス、エンゲルスの発想の基本

は、まず「分業の全般的廃止」<sup>(2)</sup>という、実に痛快な主張にある。——これは、文面から極めて素直に読み取れることだ。

\*

あたりまえだが、「分業」と、それに基づく我々の「社会的・生活・生産様式」<sup>(1)</sup>は、現に、我々を支配している。——「人間活動の物象化された〈威力〉」<sup>(3)</sup>が、人間を支配している、とも言える。これが、普通、我々の見る「現実の姿」だ。

ところがマルクスは、「分業の全般的廃止」という（何ともスゴイ）事によって、逆に、この〈威力〉を人間の支配下に置こう、と主張している（ように見える）のである。

\*

「分業の全般的廃止」。

分業を、全般的にやめてしまうこと。——有島武郎のヴォキャブラリー<sup>(4)</sup>で言えば、「専門家」の全般的廃止だ。

文字通り受け取りたい。

たとえば「専門家としての歯医者さん」はいなくなる（虫歯の時はどうしよう……）。「専門家としてのバスの運転士」も「専門家としての文学研究者」も、一人もいなくなる。——つまり（より正確に言えば）、一生、他人の歯を直して収入を得る（階級的・社会的存在としての）自営業者も、一生バスを動かしたり、一生「日本文学史」の講義をすることで賃金を得る（階級的存在としての）プロレタリアもいなくなる。

事実、マルクスは言っている。——人類のライフスタイルを根底から変え、分業を「全般的に廃止」し、「朝は狩をし、午後には漁をし、夕方には家畜を追い、そして食後には批判をする」<sup>(5)</sup>のがある。……むろん比喩的文脈での発言だが、しかし、「ユートピア」と言えば、全くナイーブなユートピアではないか。

\*

僕らは一般に、ある特定の「世界」の中に生まれてくる。

——ミミズやブタ、イワシとして生まれてくる、というのは、ここではサテおき、「人間」に限ってみても、現代プロレタリアの子供として生まれたり、中世・武家の嫡男として生まれたり、古代ギリシアの女奴隷として生まれたり、……そういう「運命」の中に生まれてくる。一定の（分業に基づく）「社会的・生活・生産様式」の中の、ある位置に生まれる。だから、僕ら個人個人にとって、この「生活・生産様式」<sup>(1)</sup>だの「物象化された威力」<sup>(3)</sup>だのは、とりあえず「運命——所与」なのだ。

……だから、普通は、「その中で、どう生きるか」が僕らの問題になる。

しかし、マルクスは、この「運命」の基本たる「分業」を「全般的に廃止」全部やめてしまえ<sup>(2)</sup>と言いつつ出してくる。あたかも、「人間（の意志）」が「物象化された威力」を支配するように、と。

……これはまるで、運命——所与——社会的生産様式に支配されてきた人間が、今度は「運命を支配しよう」という、（神をも恐れぬ）

主張ではないか！

\*

今「運命」と言った。

我々は（例えば僕は）、自分で選んだのではないのに、どういうワケか「地球生命」に生まれ、その中でもなぜか「哺乳類→人類→現代日本の男性→中層プロレタリア家庭の四人兄弟の長男」という「世界の中の肉体」として生まれて来た。——あるいは、地球生命の「遺伝子の遙かな旅」の中で、暫時形成されつつ流動する一連の物質結合相<sup>アンサンブル</sup>Ⅱ「この個体」として、存在している（と、教えられて来た）。

これは、僕にとって「運命」である。——つまり僕にとって、僕の投げ込まれた「この世界」そのものは、もう、どうにもならぬものであり、僕は、その中で、「どう生きるか」と、問うほかはない。……ところが、ここに、マルクスは「運命Ⅱ世界の承認か変革か」という、何ともラディカルな問題をぶつけるのだ。

# 《1》 「存在論的問題」の類被り——開き直り

『ドイツ・イデオロギー』の「序文」で、ヘーゲル左派を批判しつつ、マルクスは言う。

「かつて或る健気な男が、人間が水に溺れるのは彼らが重力の思想にとりつかれているからこそだ、と思い込んだ。

（……）彼は一生涯をかけて重力という幻想と戦った（……）この健気な男こそ、晩近の革命的なドイツ哲学者輩の典型であつた」（序文）

そしてこれは、次の一連の言明に対応する。

「意識を変えよということの要求は、現存する事態を別様に解釈せよということ、換言すれば、現存する事態を別様の解釈を介して承認せよと要求するのと同じことになる」<sup>12c</sup> <sup>12d</sup>  
（傍点栗田・以下同様）。

「哲学者たちは世界をたださまざまに解釈してきただけである。肝腎なのはそれを変えることである」（フォイエルバッハにかんするテーゼ11）

これは一方では、確かに、「唯物論的認識論」への導入なのだろう、人間の「物質的環境」への注目にもなる（↓補論1・2）。

しかし、文脈の中で、マルクスの問題意識の主流は、「認識論↓存在論」ではなく、「承認か変革か」なのだ。

「実際には、そして実践的な唯物論者すなわち共産主義者にとつては、現存する世界を革命的に変革すること、眼前に見出される事物を実践的に攻略し変更することこそが問題である」<sup>16a</sup>

\*

ここでマルクスが、「現存Ⅱ眼前に見出される事物」とのみ言っていることに注目したい。

少なくともここでは、彼は、「物質的世界の客観的実在性」云々は問題にしていけないのだ。というよりも、『ドイツ・イデオロギー』のどこを読んでも、そんなこと——「物質的世界の客観的実在性」——は「論証」されていなし、否、マルクスは、そもそも主張「論証しよう」とさえ、していないのである。

マルクスは、「存在論としての唯物論」を（もしかしたら一生？）問題にしていけない。

「やや問題にした」のは、エンゲルス晩年の美しい名作『フォイエルバッハ論』であり、「非常にシツコク問題にした」のは、むしろレーニン。——あのウンザリするほど退屈な『唯物論と経験批判論』ではないか？

\*

そうではないのだ。

『ドイツ・イデオロギー』のマルクスたちは、むしろ「存在論」一般を問題にしない所にこそ、その主張の力点を置いているのである。

つまり、彼らは、何よりも「哲学者たちは世界をたださまざまに解釈してきただけである。肝腎なのはそれを変えることである」（前掲テーゼ）というように、問題をスライドさせて（つまり、問題の立て方を変更し、スリカエて）いるのである。

\*

であるならば（翻って）、マルクスの言う「眼前の事物」、即ち、

置き去りにされた「彼にとつての・この世」自体の、存在論的正体の方は、論の当然として、結局ナンデモイイ（！）ことになる、としか、言いようがない。——ナニセ彼は、何の「解釈」もしていないし、「しなくてトーゼン」と開き直っているのだから。

つまりサシアタリそれは、「物質的実在」でアツてもナクても構わない、としか、言いようがないし、従って、ハイデッガーの「世界ー内ー存在」や「内世界的存在者」の「世界」でも、あるいは（ハッキリ言えば）、莊子の「胡蝶の夢」でも構わない（としか言いようがない）のだ。

——そんな「解釈」存在論的議論」は、さしあたり「肝腎な」問題ではないという点にこそ、マルクスの主張があるのだから。

従ってマルクス（あるいは僕）が、今もしも「胡蝶の夢」を見ているのなら、その「眼前に見いだされる・胡蝶の夢世界」を「承認するか、革命的に変革するか」が問われているのだ。そこに、言わば「実存としての胡蝶」たる彼（僕）の選択がある——というのが、『ドイツ・イデオロギー』の問題構造なのである（としか言いようがない）。

#### （補論1・「意識の生産」）

「意識の生産」に関する論述・主張は『ドイツ・イデオロギー』の大きな力点だろう。

「意識とは意識された存在以外のなにものでもない。そして、人間の存在とは彼らの現実的な生活過程の謂いである」  
 15b 異稿。

「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定するわけである」  
 15c 異稿。

このようにマルクスは「断定」する。存在論的前提を棚上げにする限り、この主張は正しい。しかし、『ドイツ・イデオロギー』のどこを読んでも、その前提の「正しさ」は、存在論的に「論証」されていない。というよりも、そういう存在論的「論証」を問題にしないことにこそ、彼の主張の新鮮さがあるのだ。

#### (補論2・「唯物論的認識論」)

「認識論」の問題に関しても、マルクスは「要請」しているだけだ。

「人間的思考に対象的な真理が到来するかどうかという問題は——なにも理論の問題ではなく、実践的な問題である。

実践において人間はかれの思考の真理性、すなわち現実性と力、此岸性を証明しなければならない」(テーゼ2)

……その通りだ。これに僕は、賛成する。

だが、言うまでもなく、「しなければならない」事が「できる」とは限らないのだ。そして、コト「物質的世界の客観的実在性」とい

うような(存在論的)問題は、コトの性質上「論証不可能」なのではないだろうか。……それよりも大切なことは、前掲「テーゼ11」とともに、この「テーゼ2」も、実に、実存論的な発想ではないか、ということである。

論証不可能なことを「ねばならない」と要請する態度、「理論」ではなく「実践」だ、という態度。これは言うまでもなく、実存レベルにおいてのみ、可能なことである。つまり、「世界」の存在形態に関する限り、ここ(認識論)でも、「サシアタリそれはさておき」と、彼は、問題を(「実存」の方向へと)スライドさせているのである。

#### 《2》 颯爽たる「類被り」

マルクスにおいて、「存在論的問題」は颯爽と、「知らん顔」類被り「」されている。

「物質的世界の客観的実在性」云々をめぐる議論を排除すること。

そのことによって「変革」の問題を前景化すること。——実はこれこそが、(承認か変革か、という問題の立て方を支える)マルクスの「決め球」だったのではなからうか。

\*

この「決め球」は、ヘーゲル(あるいはドイツ古典哲学一般)に対する「決め球」だったただけではない。

それ以前に(何よりも)、マルクスたちの青春を覆い尽くした、ヘーゲル左派内部の内ゲバから抜け出すための、決定的な「決め球」になった。……ナニセ、問題の立て方自体を変えてしまったのだから、皆、アツケに取られるほか無かったはずである。

そして、これも意識的な「決め球」だったとすれば、つまり、彼が意識的に、存在論を素通りし「ホオカムリ」しているとするれば、この態度、この問題の立て方は、例えばキルケゴール(の開き直り)に似ているのである。

「私にとって真理であるような真理を発見し、私がそのために生き、そして死にたいと思うようなイデアを発見することが必要なのだ。いわゆる客観的真理などをさがし出してみたところで、それが私に何の役に立つだろう」(キルケゴール『ギョレライエの手記』<sup>9)</sup>)

マルクスと同様、キルケゴールも颯爽としている。

彼らの時代なら「ヘーゲル体系」、我らの時代なら「公式マルクス主義の唯物論体系」が護教されようがドーしようが、それが、「今、ここに生きている自分」にとつてかわり無ければ、何の意味もない。そして、『ドイツ・イデオロギー』冒頭の問題構造——「解釈」か、それとも「眼前の事物の実践的変革」か——は、まさにこの態度、言ってみれば、存在論的議論を排除することによる、「実践Ⅱ実存」の解放、つまり「存在論」に対する「実在論」の優先の立場なのである。<sup>(10)</sup>

考えてみれば、マルクスは、相当乱暴なことを平気で言っているのだ。

例えば、「実践的な唯物論者すなわち、共産主義者Ⅱ世界の実践的変革者」、という自己規定。——つまり、「眼前のこの世界」の中で(解釈ではなく)変革する者こそが、(実践的な)唯物論者なのだ、と彼は言う。

このマルクスの言は、いくら何でも、ズイブン乱暴な話だ。この規定だったら、実存主義者も「唯物論者」になってしまう。否、それどころか、物質的世界の根源性を否定する宗教家さえも、「実践的変革者」でさえあれば(例えばラディカリズム神学<sup>(11)</sup>)、ナント「唯物論者」になってしまうではないか。——これほど非論理的な話は、メッタに聞けるものではない。

しかし、この乱暴さが、素晴らしく「愉快」なのである。

マルクスは、まず、実に乱暴——痛快に「存在論」を素通りし「ホオカムリ」する。そして問題を、「物質的世界の実在性」云々も含めた「解釈」なのか、それとも「変革」なのかというレベルに、実に強引に(たぶん意識的・方法的に)スライドさせ、すり替え、突き出しているのである。

＊

正直に言うと、僕は、このマルクスに共感している。なぜなら僕には、この「眼前に見出される世界」が、(カンボジ

アやボスニアを持ち出すまでもなく) 一種の「地獄」に見えるからである。「胡蝶の夢」ならば、これは「悪夢」ではないか。——そして、この「眼前の世界」に対して、マルクス(やキルケゴール)以外の他の態度は「ありうる」のだろうか、とさえ思っている。

例えば、文学研究における記号論的動向……。『テクストの戯れ』も良いだろう。『大きな物語の解体』も良いだろう。楽しむのは自由だし、解毒剤としての効能もあるう。——だが、それらは、所詮「解釈の変更」である。それで、例えば、「眼前の事物」と取り組んで苦吟した有島武郎はどうなるのだ。カンボジアやボスニアの人々はどうなるのだ。この日本は、オレは、どうしてくれるのだ。理論や思想にかかわる仕事をする者として、それで良いのか。これが僕の不満だった。……僕が素直・素朴であるように、マルクスも(そしてキルケゴールも)素直・素朴なのである。

\*

ハッキリと、再度言いたい。

「眼前に見出される事物を、実践的に攻略し変更することこそが問題」というのは、つまり、現に生きていたマルクスの、実存論的発想に立つ「決め球」である。そこから「世界・運命」の「承認か変革か」という問題が生まれるのだ。

この「承認か変革か」が問う射程(問われる「世界」の幅)は、一方では確かに、「酸素呼吸を変革せよ」というような地球史的スケールではない(それより遥かに小さい)が、同時に、個々人の、

「運命」内部における選択の問題にもとどまらない。つまり、例えば「ボスニア問題」や「このオレ」にかかわる「個々の政策」や「アンガージュマン」の問題ではない。

『ドイツ・イデオロギー』の射程は、要するに「分業」以後の人類史すべてⅡ「人類最近数千年」なのだ。そこに蓄積された「世界・運命」を「承認するか、変革するか」が問題にされている。言い換えれば、「物象化された威力」による、人類の運命に対する支配を「承認せず」、人間による(このレベルでの)運命変革を問題にしている。

——そのために、存在論的(解釈)問題を、「承認/変革」の実践的(実存論的)問題へとスライドさせることから始めているのである。

### 《3》 「人類史発展図式」について

「古代奴隸制」↓「中世農奴制・封建制」↓「近代資本制」、そして「分業の全般的廃止Ⅱ共産主義へ」。

『ドイツ・イデオロギー』で、マルクスたちは、一所懸命、この「人類史の発展」を定式化しようとしている。

\*

一九七〇年代以後、この「定式Ⅱ図式」は、極めて評判が悪い。「奴隸制↓農奴制↓資本制」という歩み自体が、「一つのモデル」

でしかなかった、ということは既に常識化しているし、このモデルが「基本だ」などと言う不逞の輩には、「西欧中心主義」を筆頭とする一ダースほどの侮蔑的レッテルが貼りめぐらされるだろう。

賛成できる部分もあるし、批判したいこともある。だが今は、そんなことは「どうでも良い」のだ。問題は別の所にある。

つまり、この「モデル」を否定する論者が、何のためにそれを否定するか、が問題なのだ。——現状（たとえば資本主義的近代）の絶望的持続、変革の可能性、無意味性を主張するために否定するのか。あるいは逆に、この「図式」が、変革への力にならないから（変革のために）それを批判するのか。

例えば、有島武郎は、「中世」を軸とした（クロボトキンの）アナキズム史観に近かった。「権力的古代—近代」の隔世遺伝に対して、「非国家的中世—今後の世界」の隔世遺伝を対置するところに、その発想の基本がある。<sup>(12)</sup>

——これは、むしろ、マルクスたちの図式とは異なっている。マルクスの「図式」を支える発想と、明らかに「敵対」している。だが、共通するところもあるのだ。それは、資本主義的近代を否定し、変革—革命しようとするところである。そして、この共通性こそが、大切なのである。

\*

「眼前の事物」と取り組み、その革命的変革を志すこと。「ドイツ・イデオロギー」の最大の主張は、この（実存論優先の）思想だっ

た。

ならば、マルクスたちの中心的執筆モチーフは、この「図式」そのものを「信じてくれ！」などという所にあるはずはない。——なぜなら、彼らの「図式」も、それ自体が「様々な解釈」の一つにすぎないからである。もしも、マルクスたちの中心モチーフが、この「社会発展史」図式自体にあるとしたら、彼らは、自らのテーゼに違反している。

「図式」は、所詮「方法的仮説」でしかなく、また「方法的仮説」だからこそ意味がある。そして、いかなる「人類史の図式」も、「生きている現在」に対してのみ、意味を持つのだ。そもそも、遠い将来に向けて、人類が「いかに『発展』して行くか」などという議論は、それ単独では全く意味がない。

#### 《4》 滅亡と死（パスカルの「気ばらし」）

「人類史の行方」自体なら、議論するまでもなくハッキリしている。——歴史の「到達点」は、むしろ「人類の滅亡」だし、これだけは、むしろ絶対の必然だとも言えよう。人類がたとえ、いったん「共産主義に達した」としても、その後に来るのは、確実に「滅亡」である。

「万物は生成・発展・消滅する」というような「哲学」は暫く措くとしても、これは、誰にも分かるアタリマエの事だ。地球生命四



十億年の中で、これだけ複雑な機構をそなえた「種」が、例えばタツタ十億年でも「不滅」だったタメシは、まず無いだろう。——確かにシアノバクテリアなどは、今のところ何億年も「不滅」である。それどころか、細胞分裂生殖をやつてる連中などは、「一つの自分」が別れた「二つの自分」の、「どちらも自分だ」などと言ひ出しかねず、つまり、今、我々と共にいる「彼ら」は、その「種」の誕生以来ずっと「自分」として生き続けている「永続する自我」ですらある。

が、その彼らでさえ、せいぜいあと十数億年の命ではないか。我々多細胞生物など、運よく「太陽系を脱出」しようが何をしようが、どうせ風前の灯火なのだ。

五十六億七千万年の後に弥勒菩薩がやって来ても、おそらく、少なくとも「現世」に人類は一人もいないだろう。その滅亡へと向かう一時的可能性として、「共産主義へ」の可能性もある——という関係、そういう関係の中での「可能性」の一つが「共産主義」だ、というのは、アタリマエのことではないか。

\*

しかし、こんなことは全くドードモイイことなのだ。

なぜなら、僕なら僕が「この世を去った」後の「この世」など、もう僕には「この世」ではないからだ。……例えば、僕が「この世を去った」その五週間後に「革命」があるうが、五十六億七千万年後に弥勒が来ようが、それは僕にとって、全く同じ「意味」（無

意味？）でしかない。いや、むしろ、「意味がある」とすれば、それは決して「五週間後の革命」に、ではなく、むしろ五十六億七千万年後の弥勒到来の方だ（ナニセ「一切衆生」にかかわるのだから）というのが、実は「正確な」判断ではないか。

\*

パスカルは、人間にとって「ただひとつの幸福」は、「人間の条件」を考えないことⅡ「氣をそらす」ことに「つきる」と言った<sup>(13)</sup>。多くの人が夢中になる日常生活の情熱は、実は、人間が「なぐさめられないほどに悲惨であわれなもの」である自分の姿Ⅱ「死すべき人間の条件」から目を逸らすための「氣ばらしⅡ空騒ぎ」なのだ、と。

単純化して言い直せば、「死・滅亡」を直視しないための、「空騒ぎ」として、人生の情熱は存在する。……この言自体の逆説性やパスカルの「真意」はともかく、「僕自身」にしても「人類史」にしても、その「行方」には、「死・滅亡への過程」以外、全く何もない。——これは、考えるまでもなく「あたりまえ」のことではないか。

「人類史発展図式」は、「生きている現在」に対してだけ、（方法的）意味を持つている。「遠い将来」自体はどうせ「滅亡」なのだから。

\*

遠い将来に「意味」の根拠を見出そうとするならば、例えばキリ

スト教のように、宗教的超越性を堂々と主張すべきである。それだけがツジツマの合った態度だ。

そうでない限り、あらゆる「人類史発展図式」は、それ自体はナンセンスにすぎない。そしてむしろ、マルクスは、このような「宗教的超越性」(将来自体のもつ意味)を否定している。

### 《5》 「頼被り」開き直り」の正当性

これ以上の「アタリマエ」は無いほどのアタリマエだが、僕にとつて、僕の「生まれる」前には、何も無かった。「歴史」と言い「地球生命四十億年」と言っても、それは僕にとつて、厳密には、「噂話」以外の何ものでもない。「史料」があるが「観測」に基づこうが同じ。それらは要するに、この世内部で、内部の「法則に合っているだけのことにすぎない。

「高速で走っている窓の無い電車」内部だけで生死する人間には、「電車」の「真に客観的な姿」など決して「規定」できないように、「この世内部」から「この世全体の客観的な実在形態」など、分かるはずがない。「徐々に真理に近づく」などという「認識論」は、この存在論の分野では、冗談にすらならぬナンセンスである。

例えば、「弥勒は必ず来る／絶対来ない」と、僕は「責任もって」断言することはできない。それと全く同じように、「唯物論」が「正しい」とも「間違っている」とも、僕には決して「責任もって」

断言することはできぬのだ。……そして、誰がそれを「断言」できるのか。

\*

だからこそ、マルクスの「頼被り」には(キルケゴールの「開き直り」同様の)正当性があるのだ。彼らは、とりあえず、問題を(未だ無規定な)「この世」内部へと、持ち込むのである

「実際には、そして実践的な唯物論者すなわち共産主義者にとつては、現存する世界を革命的に変革すること、眼前に見出される事物を実践的に攻略し変更することこそが問題である」<sup>16)</sup>

という、前掲マルクスの言葉を、僕はこのように理解したい。

\*

——実際、この世の人間に「唯物論者」がありうるとすれば、それは「実践的」実存論的な「唯物論者」でしかない。……そうではない「存在論的唯物論者」||「存在論としての唯物論」を本当に責任もって「然り！」と断言できる「真の唯物論者」があるとするれば、それは「この世」を「外から」見ることのできる

「神」だけ、

ではないのか。

## 《6》 「唯物論を信ずる者」とは何者か——祈りの問題

……ならば、「唯物論哲学体系」(これは、驚くべきことに、存在論に立脚している<sup>(14)</sup>)を「信ずる者・確信する者」とは、いったい何者なのだろう。

あて者、思い上がった者、憑かれた者、偽証する者、「唯物論教」の信者たち、と、言わねばならぬのだろうか。

そうかもしれない。……しかし僕は、彼らに對して、「神仏を信ずる者」に對するのと同様の敬意(愛着)を抱いているので、(できれば)そう思いたくない。

さしあたり、この僕には、信じられるはずのない事を、誰か他の人が「信じられる」ということは、ありうるのだ。そして、どちらが「結局正しいか」は、これも「結局分からない」のだ。

ヒョットして弥勒菩薩が来るかも知れない。気が付いたら、ほら、そこにいた、などという事が「絶対にない」とは、僕は「責任もつて」断言することはできない。それと同じように(そして、唯物論が「絶対正しい」などと言えないのとも、同じように)「物質的世界の客観的実在性」を、「責任もつて」否定することもできないのだ。——否、むしろタネを明かして正直に言えば、僕も、ヤマカンとしては、タブン、「唯物論が正しい」だろう、と思っている(そのこと自体が問題なのだが<sup>(15)</sup>)。おそらく、多くの人がそうだろう。「論証」は出来ないのだが、そういう「ヤマカン」をもつて暮らしてい

るのだ。

\*

……結局、こういった全てのことは、「祈り」と「生活実感」の問題なのかもしれない。

「神を信ずる」ことで言えば、「信仰」とは、「論証」の問題ではなく「祈りと啓示」の問題なのだ、と、よく言われる。——そして(僕が思うに)、この「祈り」とはタブン「求め」のことであり、それは、おそらく「生活実感」の問題なのである。更に言えば「啓示」というのも、宗教生活の中へと(彼岸から?)到来する(彼岸→此岸的)生活実感の問題なのかもしれない。

\*

これと全く同様、「唯物論」も「祈りと啓示」の問題であろう。

「存在論としての唯物論」をア priori に「信じられる」人とは、「物質」との「付き合いが深い人」なのかもしれない。中沢新一氏は、「レーニンの精神」は「物質」に「触れて」いる、と言ったが<sup>(16)</sup>、本当だろうか。——僕には分からない。だが少なくとも、僕自身が「物質との付き合いが深い人」だとは思えない。それを「引け目」にも感じないが、「僕ではない人」が、もしかしたら、そうなのかもしれない、と思う。

土を耕す人——「稲の声が聞こえる」とテレビで言っていた農民は、そうだろうか。金属と取り組む人——春になると「鉄までが」香ると言った金属労働者は、そうなのだろうか。あるいは、子宮や

乳房を通して次世代の肉体とつながる、と言った人や、寢床で、同床者の「肌の張り」や「その奥の鼓動」に触れ続けることができる、と言った精力絶倫らしき人たち。——もしかしたら、彼ら（デリオ・ニュソスの仲間？）こそが、「物質」と深く付きあい、祈ることのできる、「存在論的唯物論者」なのだろうか。

そうなのかもしれない。——だが、（僕の思いを）正直に言えば、情報産業が圧倒的な支配力をもつ現代の資本主義社会に、そういう「存在論的唯物論者」がいる、というのは（それを主張する人ぐりみ）、どこかマツバ的に感じられるのだ。そういう「存在論的唯物論者」は、みな、ロマンチックな「自己伝説」を演技しているのではないか。

\*

自分ではない人、のことは分らない。

ただ（ここが肝心なのだが）、彼らの「唯物論」は——もしも「本物」だったとしても——、「マルクス主義・弁証法的唯物論体系」とは（おそらく全く）違うのだ。

むしろ彼らの「真の唯物論」は、一種のアニミズムだろう。彼らが「本物」なら、そこには、稲や鉄や人間の肉体といった「物質」に対する、存在感の感受・冥合と「祈り」があるはずだからである。

\*

……ならば再び、問わねばならない。いったい、あの「弁証法的唯物論体系」を「確信する」者とは、何者なのか。何に対して、何

を求めて「祈る者」なのか。

よく、「物質的世界の客観的実在性・根源性」は、実践Ⅱ労働の中で確かめられる、などと言う人がいる。——幾重にもトンデモナイ話だ。古来、我々の先祖は「実践Ⅱ労働」をして来たが、その中で「確かめられた？」のは、決して「物質的世界」の「客観的実在性・根源性」などではない。そこで「確かめられた」のは、むしろ、神の恵みと奇跡（あるいは怒りと懲罰）であり、さもなくば「アニミズム的な世界観」なのである。でなければ、生活・生産過程における様々な「祭り」や「祈り」は、いったい何を現しているのか。現代でも良い。

世界のイッタイどこに、労働の中で「物質的世界の客観的実在性」を「確かめた」人間がいると言うのだ。むろん、おそらく一人もいないだろう。「いる」のはむしろ、ハイデッガーの言う「内世界的存在者」⑦との「出会い」を経験した人だけである。

……その点、マルクスはサスガ（？）正確だ。彼は、「認識論」における、実存論的「要請」問題を指摘しているだけ（↓補論2）なのである。

\*

「神」以外に、責任をもった「唯物論者」はありえない。ありうるのは、やはり（前述の「愛着」にもかかわらず）、

・実存的（実践的）唯物論者か、  
・アニミズム的「物質」に冥合できる者か、——さもなくば、

・「ごまかしている人」だけ、なのかもしれない。

## 《7》 やや「私的」なあとがき——「不可知論」に触れて

前節の前に、本当はまず、僕自身を問わねばならなかった。

高校時代、僕はクラスの「マルクス・レーニン主義者」に、「お前は不可知論者だ!」と言われて（叱られて）大変ショックを受けた。——「不可知論」は「プチブルの世界観」であり、従って「客観的には」、戦うプロレタリアートに敵対するイデオロギーだ、という文脈の中での話である（↓補論3）。

僕は抵抗したが、所詮「勝負」は見えている。「戦うプロレタリアートに敵対する」などというダイソレタ事に、誰が手を染められるだろう。いつの間にか、僕は「弁証法的唯物論体系」を「確信する」信ずる「フリをしていたように思う（自分に対しても……ゴメンナサイ）。もともとスゲに、「ヒョットして、あの世で神様がいたらヤバいから」と、あらゆる宗教への「敬意」を公言するようにはなつたが。

あの頃から三十年以上たった。しかし結局、僕は「やはり、不可知論で良いのだ」と、まだ言い続けているのである。

実際（三十年以上、飽きもせずに考え続けたのだが）、存在論的には「不可知論」しか考えられないのだ。その上で僕は、例えばマルクスの示す「さしあたり・この世内部」における実存の問題とし

て、あるいはキルケゴールの言う「私にとって」のイデーの問題として、アレコレの「生きる迷い」を続けているのだろう。そして、いずれにせよこれは、当然、存在論的には「不可知論」内部の諸問題なのである。

——ならば、こうした「不可知論」を、批判・叱責する論拠であった、「マルクス主義的」哲学史観の基本命題、「唯物論と観念論の二元対立」としての「哲学（史）観」<sup>①</sup>とは、何だったのだろうか。

\*

人類思想史（哲学史）の基本構図が、①「唯物論陣営」と、②「観念論陣営」との「根本的対立」に根ざすこと。そして「不可知論」とは、この②「観念論陣営」内部の、主観主義的・変種にすぎないこと。——この図式こそが、当時、多くの若者を圧迫し、断罪し、あるいは救済していた。

いったい、この図式は、何だったのだろうか。

「言うも恥ずかしい」ことかも知れぬが、僕は「まだ、本気で」このことを気にしている。

今の僕には、次のように言うのが正直な態度だろう。

例の「哲学史観」——「唯物論」と「観念論」が、人類史を舞台に戦い続け、「実践Ⅱ階級闘争」の中で最終的な決着がつけられる。そこで「階級」が止揚されれば、「哲学・形而上学」自体も「止揚」されるだろう。——このように単純化でき、そこに本質がある、例の「哲学史観」は、（何の根拠も無いだけでなく）一種の「ハルマ

ゲドン史観」である。そして、あらゆる「ハルマゲドン思想」がロマンチックであるように、この思想も、極めてロマンチックなのだ。

「僕らの青春」がロマンチックだっただけではない。——例えば『フォイエールバツハ論』を振り返れば、感動的なことに、古希を迎えようとしていた晩年のエンゲルスですら、(彼に内在しつづけた青春＝マルクス＝『ドイツ・イデオロギー』を拠点としたがゆえに)未だ十分にロマンチックだったのである。その中で、名作『フォイエールバツハ論』は、例の「哲学史観」の典拠に(悪用?)されてしまった。

\*

あえて「私的」な形で言いたいのだが、その「ロマンチック」の中で傷ついた多くの同世代者を、我々は持っている。その中には、この上なく大切な人もいる。その「思い」を、僕は受け継ぎたいと思っているし、同時に、その「思い」ではダメだ、とも思っている。そして、例えば「それ」を、「僕」ぐるみ「何とか」したいのだ。——「それ」が何なのか、僕には未だ、明確には見えていない。だが僕は、ずっと、そのあたりを気にして来た。その「気にしている」ことと、「方法」の模索は、パラレルな関係にあるのだと思う。

確かに、これは「全く私的な」ことだ。それと「文学研究の方法」に何の関係があるのか、という叱責も予感している。しかしあえて言いたいのだが、では、我々はなぜ研究しているのか。なぜ生きているのか。生きるうえで、なぜ、特定の「作品」なり「作家」なり、

あるいは「ジャンル」なり「テキスト」なりが問題になるのか。

——「方法」は、この問いから生まれるはずのものである。

若きマルクス、エンゲルスに「お付き合ひ」を願いながら、この「ノート」で僕は、まず「唯物論」から始めたかった。

(補論3・キルケゴールの「不可知論批判」)

僕の「不可知論」を非難・叱責した「マルクス・レーニン主義者」の態度は、ある点までは、キルケゴールに似ている。

キルケゴールは、『死にいたる病』第二編で、「キリストに関するすべての問題を未決定のままにしておいて、わたしはその問題についてはあえて何とも判断をくださない、わたしは信仰もしないが、判断をくだすこともしない、と判断する」態度を、「つまづき」——それも「最も無邪気な形態」の「つまづき」だと非難している。<sup>(18)</sup>

これは要するに、信仰の側からの「不可知論批判」である。そしてキルケゴールは、この「不可知論」に対して、彼ら(つまり不可知論者)は、「なんじ……べし」という「キリスト教的なもの」を「まったく忘れてしまっている」と批判する(この言い方には、「戦うプロレタリアートに敵対する」というコロシ文句と同じ威圧性がある)。

しかしキルケゴールの語調には、「マルクス・レーニン主義者」の語調とは、明らかに違うニュアンスがあるのだ。

キルケゴールは、この「つまづき」を自らの問題としてつきつめていたのである。彼は自らの苦しみの中から、この「つまづき」を考えている。

キルケゴールは、「神」に対する、次のような祈禱を書き記す。

「天にいます神よ、わたくしは、あなたがキリスト教を概念的に把握することを人間に要求したまわなかつたことを、あなたに感謝いたします。もしそれが要求されておりましたら、わたくしはすべての人々のうちで最も惨めなものであったことでしょう。キリスト教を概念的に把握しようと努めれば努めるほど、キリスト教は（……）把握しがたいものになってしまう（後略）」

キルケゴールは、この祈禱を「思弁全体にたいする適切な皮肉」と述べながら、しかも、「しかし、このような信仰が地上に見られるであろうか！」と述べているのだ。<sup>19</sup>

ここには、（実は）僕同様、「不可知論」の中にあつたキルケゴールの姿がある。彼は、自分自身を誠実に問題にしている。概念的には「不可知論者」であることを、彼は自認しているようにすら見えるのだ。その上で彼は（マルクス同様）、問題を「実存」の方向へとスライドさせているように思われる。

○

『ドイツ・イデオロギー』の問題は、今現在への問いである。

その中心には（冒頭に返るが）、「眼前のこの世」を「承認するか否か」という、極めてラディカルな、実践的・実存論的問題がある。

『ドイツ・イデオロギー』を気にするたびに、ハイデッガー『存在と時間』における「日常性と非日常性」の問題が気になる。<sup>20</sup>

『ドイツ・イデオロギー』は、一見、人間生活の「日常性」そのものに執着しているように見えながら、しかも突如として「非日常性」を導入しているからである。

人間は、マルクスの言うとおり、まず「物質的生産」を余儀なくされている。動物として食わねばならず、数千年前から、特に変わった「食い方」をしていて、つまり「生産」せねばならず、従って「生産関係」を、（個々人の意志には関係なく）結ばねばならぬ。これは、「人類史」誕生以来の、我々の宿命だ。しかもこの「生産↓生産関係」は、それ自身の「法則的必然性」の中で、自己目的化（というか自己主体化）し、それが（物象化された威力として）人類を支配して来た。

——マルクスは、『ドイツ・イデオロギー』冒頭で「この世」内部に飛び込んだとたんに、こうした我々の日常性に注目した。しかも同時に、彼は、それを「承認するのか変革するのか」などと（トンドEMONAI事を）言い出して、この日常性から飛躍するのである。

（初稿・1995.4.19～5.18）

\* 『ドイツ・イデオロギー』の引用は、手稿としての姿に近いと思われる廣松渉編訳『新編輯版 カール・マルクス／フリードリヒ・エンゲルス ドイツ・イデオロギー』（二九七四、河出書房新社）によった。ただし、この版にはない「フォイエエルバッハに関するテーゼ（マルクス）」は、適宜、古在由重訳（岩波文庫版）、真下真一訳（国民文庫版）によった。

注 （注においても、引用文中の傍点はすべて栗田による）

1 以下、「マルクス」で代表させる場合がある。

2 マルクスらは、「分業と私有財産とは同一態の表現」<sup>17b</sup>だとも言っている。

3 マルクスらは、「人間自身の行為が彼にとって一つの疎遠な対抗的な威力となり、彼がそれを支配するのではなく、この力のほうが人間を〈支配する〉抑制する」（同）とも言っている。

4 「専門家」という語は、有島自身「私の所謂専門家」（「惜みなく愛は奪ふ」二十二）と述べているように、有島にとって重要な（否定的）タームになっていると思われる。これに関しては、別に論じたい。

5 「<sup>18b</sup>」等、原本の位置をしめす符号は、廣松渉編訳『ドイツ・イデオロギー』による。

6 ハイデッガー『存在と時間』の「被投性」の問題にやや近い。——以下『存在と時間』に関しては、細谷貞雄訳（ハイデッガー選集十七卷「一九六四・三、理想社」→「ちくま学芸文庫」一九九四・六、筑摩書

房）による。

7 ハイデッガー『存在と時間』第十五節。

8 『莊子』、齊物論篇第二（十三）。

9 キルケゴール、一八三五年八月一日付手記。——梶田啓三郎「キルケゴールの生涯と著作活動」（梶田編『キルケゴール』・世界の名著、一九六六・九、中央公論社）。

10 ただしキルケゴールについては、ハイデッガーが「S・キルケゴールは実存の問題を、実存的問題として明確にとらえ、深刻に考えぬいた。けれども実存論的問題設定は彼にはまったく無縁であったので、存在論的な観点からみれば、彼はまったくヘーゲルおよびヘーゲルの眼でみた古代哲学の支配下に立っている」と述べている（『存在と時間』第四五節・原注6）。

11 例えば「解放の神学」等をイメージしている。

12 有島武郎『叛逆者（ロダンに関する考察）』等。

13 パスカル『パンセ』一三六段「気ばらし」。「パンセ」の「段」や「内容」は底本によって様々だが、ここでは、田辺保訳『パスカル著作集』（第六卷、一九八一・十、教文館）によった。

14 例えば『マルクス主義哲学』（上下二巻、一九六九・十、大月書店）という膨大な書物は、序論的な「第一部・現代の哲学」に続いて、いわば「本論」の最初として、「第二部・物質性における世界の統一性」から論を始めている。「唯物論と観念論との対立」（同書）図式とともに、この「物質性」原理による（存在論的）世界認識は、事実、「マルクス主



義哲学体系」の基本になっていた。この書物は日本でも広く読まれたが、もともとは、東ドイツが「総力」をあげた「包括的なマルクス・レーニン主義哲学の教科書」(科学アカデミー哲学研究所、カール・マルクス大学哲学研究所、ドイツ社会主義統一党中央委員会付属社会科学研究所哲学講座の協力)である(同書・A・コージングによる序文)。

15 「タブン……だろう」という判断は、要するに「生活と常識の声」だろう。そして「常識」とは、その時代時代の「支配的イデオロギー」にかかわる何物かである。我々の意識・常識が、(それこそマルクスの言うとおり)我々の「生活」に規定されているのなら、その「常識」の「自明さ」そのものの中にこそ、時代の「生活・生産様式」が生み出した「支配的イデオロギー」が存在する(ちなみに「支配的イデオロギー」とは、マルクスによれば常に「支配階級のイデオロギー」である)。

そして、この「自明な常識」は、実に「無責任に」流転して行く。――例えば古代の「生活と常識の声」は、「物質的世界の根源性」を「自明」だとは認めなかっただろう。つまり、我々の「常識」とは、そういうものに過ぎない。もしも「哲学的唯物論」が、こうした「常識」現代の支配的イデオロギー」と野合し、それを密かな援軍としつつ「説得力」を持つのなら、そこには、思想としての変革力も生命力も、何もないだろう。そうした「思想」は、「現状」維持のためのイデオロギーでしかありえないはずである。

16 中沢新一『はじまりのレーニン』(一九九四・六、岩波書店)。――もつとも中沢氏は、エンゲルスの「唯物論」が存在論的であって、レーニン

のそれとは違うのだ、と述べている。レーニンについては、稿を改めて考えたい。

17 例えば前掲『マルクス主義哲学』(注14)に明瞭に現れている。

18 キルケゴール『死にいたる病』第二編BのC(梶田啓三郎訳、注9『キルケゴール』所収)。

19 キルケゴール『死にいたる病』第二編BのC――原注「1」。

20 ハイデッガー『存在と時間』における「世間」や「頹落」、あるいは「先駆的覚悟性」「死への先駆」等をめぐる考察は、「日常性」と「非日常性」についての問題として(あるいは、そういう問題へと「スライド」させて)受けとめることができる。これは「開示」に関する考察とともに、今後問題にして行きたい。

くりた ひろみ(日本近代文学)